المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i3.393

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 4-2-2024
تاريخ القبول: 3-3-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

الجبر والاختيار عند المتكلّمين العثمانيّين:

في القرن العاشر الهجريّ

حمزة البكري(1)

hamza.elbekri@istanbul.edu.tr

ملخص

يهدف هذا البحث إلى تتبُّع أبحاث أبرز المتكلمين العثمانيين في مسألة الجبر والاختيار في القرن العاشر؛ لتعيين الرأي السائد أو الآراء السائدة بينهم في هذه المسألة وبيانها وإيضاحها، مع مقارنتها بآراء مَن تقدَّمهم من المتكلمين العثمانيين في المسألة نفسها؛ لملاحظة التطور التاريخي للتفكير في هذه المسألة، ورَصْد مواضع الاتفاق والاختلاف، كما تقصد إلى تصنيف مسالكهم في التعامل معها، فقد تتباين مسالك البحث ومدارك النظر وتتوافق النتائج، مع تحليل تلك الآراء في سياق الظروف العلميّة السابقة والمعاصرة لهم، والمراد بالعثمانيين في هذا البحث: هم علماء الدولة العثمانية في مركزها الجغرافي، وهي إسطنبول وما جاورها من بلاد الأناضول، وقد تطرق البحث بعد المقدمة إلى: الاختلاف في مسألة الجبر والقدر وأبرز الأقوال فيه، والسِّمات العامة للفِكر الكلاميّ عند علماء الدولة العثمانيّة. وموقف المتكلمين العثمانيّين في القرن العاشر من القول بالجبر، والأسباب المؤدِّية إلى اختيارهم هذا القول، وقد توصل إلى أنّ الاتجاه الكلاميّ عند العثمانيّين كانت له استقلاليّتُه الفِكرية، وكذلك كان الاتجاه الكلاميّ عند العثمانيّين مُنفَتِحاً في المسألة الواحدة على عدّة أقوال، ومُتّسِعاً فيها لعدّة مسالك، كما هو الحال في مسألة الجبر والقدر أيضاً.

الكلمات المفتاحية:

الجبر، الاختيار، القضاء والقدر، أفعال العباد، الحرية الإنسانية.

(1) كلية الإلهيات، جامعة إسطنبول.

للاقتباس: البكري، حمزة، الجبر والاختيار عند المتكلِّمين العثمانيّين في القرن العاشر الهجريّ، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع3، 2024، 18 - 47.

OPEN ACCESS
Received : 2024-2-4
Accepted : 2024-3-3

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Determinism and Choice among Ottoman Theologians: The Tenth Century AH as a Model

Dr. Hamza Al-Bakri[(2)]

hamza.elbekri@istanbul.edu.tr

Abstract:

The dispute over the issue of human choice appeared early in Islamic history between the Qadarites and the Jabrites in the first Hijri century, and the debate over it continued throughout the stages of Islamic history. The theologians of the Ottoman Empire were not isolated from these discussions, but they had a special feature that required us to stop and study it. But they had a peculiarity that calls for stopping at it with research and study, which is that despite their being greatly influenced by the Ash'ari school of thought in theology, and by philosophical Sufism as well, and these are two matters that require a tendency towards the belief in determinism, even at least in one of its levels, they adhered to proving the choice of the human beings and denying determinism from them. This is the saying of the Maturidis and their doctrine of belief to which they classified separate treatises. This study aims to trace the research of the most prominent Ottoman theologians on this issue in the tenth century and analyze their opinions according to their historical and cognitive contexts. It also aims to classify their approaches to dealing with it, as research approaches and perspectives may differ, while the results are consistent, with an analysis of those opinions in the context of the scientific circumstances that preceded and were contemporary to them.

Keywords:

Determinism, Choice, Fate, Destiny, Actions of Human Beings, Human Freedom.

(2) Faculty of Theology - Istanbul University.

Cite this article as: Al-Bakri, Hamza, Determinism and Choice among Ottoman Theologians: The Tenth Century AH as a Model, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 3, 2024, 18 - 47.

مقدّمة

ليس بخافٍ على مشتغل بالتراث الفلسفي أن مسألةُ الاختيار الإنسانيّ قد شغلت العقلَ البشريَّ قديماً، وأنها ما زالت حاضرةً بقوة في مجالات الفكر الفلسفي على تعدُّد مدارسه ومشاربه ومسالكه، وقد ظهر الخلاف فيها في التاريخ الإسلاميّ مبكّراً، حيث نشأت القدريّةُ والجبريةُ في بدايات النصف الثاني من القرن الهجريّ الأول، وبدأ الجدالُ بين المسلمين من هاتين الفرقتين وغيرهم فيما عُرِفَ حينها بمسألة القدر أو الجبر والقَدَر أو ما سُمِّيَ لاحقاً بالجبر والاختيار، وتوسَّع البحثُ فيها ليشمل: أفعالَ العباد ما إذا كانت مخلوقةً لله أم مخلوقةً للعبد، وإرادةَ الإنسان ما إذا كانت ثابتةً له حقيقةً أم لا، وعلى القول بثبوتها ما إذا كانت مؤثِّرةً أم لا، وقدرةَ الإنسان ما إذا كانت ثابتةً له حقيقةً أم لا، وعلى القول بثبوتها ما إذا كانت مؤثِّرةً في وجود الفِعل أم مؤثّرةً في وصفه أم غيرَ مؤثّرة أصلاً. ولم يتوقّف هذا البحث في الجدل التراثيّ، بل استمرَّ ليُناقَش اليوم فيما يُسمّى بمسألة التخيير والتيسير أو حرّيّة الإرادة الإنسانيّة.

ولم يكن علماء الكلام العثمانيُّون بمَعزِل عن هذه النقاشات، حالُهم في ذلك حالُ غيرهم من المشتغلين بالعلم الإلهي من الفلسفة عموماً وبعلم الكلام خصوصاً، ولكن عند التأمل في الدراسات المصنَّفة في هذه المسألة يُلاحَظُ أنّ لهؤلاء العلماء -مَنْ عاش منهم في القرن العاشر الهجريّ تحديداً- خصوصيّةً تستدعي التوقُّف عندها بالبحث والدراسة، وهي خصوصيّة من جهتين:

الأولى: أنهم على تأثُّرهم قبل القرن العاشر بالمذهب الأشعريّ في علم الكلام إلى حدٍّ كبير، وتأثُّرهم قبل القرن العاشر وبعده بالتصوُّف الفلسفيّ، وهما أمران يقتضيان الميل إلى القول بالجبر أو يُتوقَّعُ منهما الميل إلى القول بالجبر، ولو في مرتبة من مراتبه على الأقل، فإن لم يكن ميلاً إلى الجبر المحض فإلى الجبر المتوسِّط على الأقل، تمسَّكوا بإثبات اختيار العباد ونفي الجبر عنهم، كما هو قول الماتريدية الذي هو مذهب هؤلاء العلماء الاعتقاديّ في الأصل.

والثانية: أنهم صنَّفوا رسائل مُفرَدة في هذه المسألة، وهو أمرٌ بدأ في هذا القرن خاصّةً، إن لم يكن في جميع أقطار العالم الإسلاميّ، ففي حدود الدولة العثمانية على أقل تقدير، أعني: إفراد هذه المسألة بعينها بالتصنيف، لا إفراد مسألة من مسائل الكلام عموماً بالتصنيف، فهذا أمر موجود من قبلُ كثيراً، فقد صنَّف العلامة المتفنِّن ابن كمال باشا (ت 940)[3] «رسالة في تحقيق الجبر والقدر»[4]،

(3) أقتصر في سنوات الوفيات للأعلام الوارد ذكرهم في هذا البحث على التقويم الهجري دون الميلادي.

(4) نُشرت بتحقيقي في دار اللباب، ضمن مجموع رسائل العلامة ابن كمال باشا، سنة 2018م، في نحو 70 صفحة.

والعلامة بهاء الدين زاده (ت 952) «رسالة في القضاء والقدر»[5]، والشيخ بالي أفندي صوفْيَوي (ت 960) «رسالة القضاء والقدر»[6]، والعلامة طاشكبري زاده (ت 968) «رسالة في القضاء والقدر»، وكتب شيخ الإسلام أبو السُّعود أفندي (ت982) باللغة العثمانية «فتوى القضاء والقدر»[7]، وهؤلاء جميعاً من علماء القرن العاشر. وكان إفرادُهم هذه المسألةَ بالتصنيف في القرن العاشر سبباً لكثرة التصنيف فيها في القرون اللاحقة تحت عنوان «القضاء والقدر» أو «الإرادة الجزئيّة» وما أشبه ذلك.

ومن هنا، تقصد هذه الدراسة إلى تتبُّع أبحاث أبرز المتكلمين العثمانيين في هذه المسألة في القرن العاشر، لتعيين الرأي السائد أو الآراء السائدة بينهم في هذه المسألة وبيانها وإيضاحها، مع مقارنتها بآراء مَن تقدَّمهم من المتكلمين العثمانيين في المسألة نفسها، لملاحظة التطور التاريخي للتفكير في هذه المسألة، ورَصْد مواضع الاتفاق والاختلاف، كما تقصد إلى تصنيف مسالكهم في التعامل معها، فقد تتباين مسالك البحث ومدارك النظر وتتوافق النتائج، مع تحليل تلك الآراء في سياق الظروف العلميّة السابقة والمعاصرة لهم.

ويَجدُر التنبيه هنا على أن المراد بالعثمانيين في هذه الدراسة: هم علماء الدولة العثمانية في مركزها الجغرافي، وهي إسطنبول وما جاورها من بلاد الأناضول، أما علماء الشام ومصر ونحوهما فغير مقصودين، فإن الدولة العثمانية وإن امتدَّت إليهم ابتداءً من عصر السلطان سليم الأول الذي ضمَّ الشام ومصر إلى سلطنته سنة 923هـ، أي: في نهاية الربع الأول من القرن العاشر، لكن الاتجاه الكلامي لهؤلاء العلماء كان امتداداً لموروثهم العلمي السابق على العثمانيين، ونتاجاً لبيئة علمية متعدِّدة المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية، مع توسُّط جغرافي بين العلماء المشارقة والمغاربة، فلا يمكن نسبتهم إلى العثمانيين علمياً فور دخولهم تحت حكم الدولة العثمانية، بخلاف علماء الأناضول وإسطنبول، فإنهم أبناء تلك الدولة من عقود أو قرون، وخِرِّيجو مدارسها، وامتداد موروث علمي يتَّسِمُ بالتأثر كلامياً وفلسفياً بالمشارقة دون المغاربة، ولذا كانوا هم المَعْنِيّين بالعلماء العثمانيين في سياق الكلام عن هذا القرن تحديداً، بخلاف ما لو كان الكلام على القرن الثاني عشر الهجري مثلاً.

---

(5) حُقِّقت ودُرست في رسالة ماجستير في كلية الإلهيات بجامعة صقاريا، للباحث شمس الدين طاجار، سنة 2022م، ووقع نصُّ الرسالة في 44 صفحة.

(6) نُشر نصُّ الرسالة محقَّقاً باللغة العربية، مع ترجمته إلى اللغة التركية ودراسته دراسةً علميّة، من قِبَل خديجة آرباكوش، في مجلّة كلية الإلهيات بجامعة مرمرة، سنة 2006م، ووقع نصُّ الرسالة 10 صفحات.

(7) لها عدّة نسخ خطية، منها النسخة المحفوظة في المكتبة السليمانية، مجموعة حاجي محمود أفندي، برقم 1956، في خمس أوراق.

1. الاختلاف في مسألة الجبر والقدر وأبرز الأقوال فيه

تعدَّدت الآراء في مسألة الجبر والقدر وتشعَّبت كثيراً، حتى بلغت ستة عشر قولاً، ذكرها مفصَّلةً المذاريُّ في «اللمعة»[8]، ولسنا بصَدَدِ بيانها هنا، وإنما يَعْنينا بيانُ أبرزها وأجمعها، وهي ثلاثة:

أوّلها: أنّ الإنسان لا قدرة له ولا اختيار، وخالقُ فِعلِه هو الله، ونسبةُ الفعل إلى الإنسان نسبة مجازيّةٌ باعتبار كونه محلًّا للفعل، لا فاعلاً له. وهو قول الجبريّة.

وثانيها: أنّ للإنسان قدرةً واختياراً، وأنّ قدرتَه مؤثّرةٌ في وجود فعله، فيكون هو خالقاً لفِعلِه، وبهذا تكون نسبةُ الفعل إليه نسبةً حقيقيّة، ومع ذلك فليس هو بمستقلٍ عن الله تعالى في الخلق، لأنه سبحانه هو الذي أمدَّه بتلك القدرة التي يتمكَّن بها من الخلق. وهو قول القدريّة (المعتزلة).

وثالثها: أنّ للإنسان قدرةً واختياراً، ولكنَّ قدرتَه غير مؤثّرة في وجود فعله، فلا يكون خالقاً له، بل الخالقُ لفِعلِ الإنسان هو الله تعالى، ومع ذلك فيُنسَب الفِعلُ إلى الإنسان حقيقةً، لا لكونه خالقاً له، بل لكونه كاسباً له، نظراً لتعلُّق قدرته واختياره بفِعلِه. وهو قول أهل السُّنّة.

وفي تحقيق مذهب أهل السُّنّة صعوبة، لأنه يتجاذبه أصلان: أوّلهما: إثبات قدرة وإرادة للإنسان، وأنّ لهما مدخلاً في أفعاله التكليفيّة، ولذلك يوصف بأنه فاعلٌ لها بقدرته واختياره، وهو أصلٌ يميلُ بهم إلى قول القدريّة. وثانيهما: نفي الإيجاد والتأثير عن غير الله تعالى، فلا تأثير لقدرة الإنسان واختياره في وجود فعله، وهو أصلٌ يميلُ بهم إلى قول الجبريّة[9]. ولذا ظهرت عدّة أقوال في إطار مذهب أهل السُّنّة في هذه المسألة.

ومن المناسب هنا أن نُبيِّن محلَّ الاتفاق ومحلَّ الاختلاف بين هذه الأقوال المندرجة تحت مذهب أهل السُّنّة: فمحلّ الاتفاق بينهم في: إثبات قدرة وإرادة للإنسان على وجه الحقيقة، وإثبات تعلُّق هاتين الصِّفتَين بفعله لا على وجه الخلق، وإسناد خلق فِعل الإنسان إلى الله تعالى. ومحلّ الاختلاف بينهم في: كون قدرة الإنسان مؤثّرةً في فِعلِه لا على وجه الخلق أم مقارنةً لفعله فقط من غير تأثير، وفي كون إرادة الإنسان صالحةً للأفعال المختلفة المتقابلة وهو يَصرِفُها إلى أحدها ويُعلِّقها به أم صالحةً لواحد منها

(8) المذاري، إبراهيم بن مصطفى الحلبي، اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، (القاهرة: مطبعة الأنوار، 1939م)، ص45. وانظر بعضها في: البياضي، كمال الدين أحمد بن حسن، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، (القاهرة: د.م)، ص254-255.

(9) أشار إلى هذا التجاذب كثير من العلماء. انظر: التفتازاني، شرح العقائد، تحقيق كلود سلامة، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1974م)، ص86-87؛ طاشكبري زاده، رسالة القضاء والقدر، تحقيق محمد زاهد جول، (ألمانيا: منشورات الجمل، 2008م)، ص57-58.

فقط، فلا سبيل له إلى أن يَصرِفَها إلى غيره.

وقد ذهب إلى القول بتأثير قدرة الإنسان في فعله، لا على وجه الخلق: أبو بكر الباقلانيّ وإمام الحرمين الجوينيّ والأستاذ أبو إسحاق الإسفرايينيّ من قدماء الأشاعرة، وهو مذهب الماتريديّة[10]. وذهب إلى القول بمقارنة قدرة الإنسان لفعله من غير تأثير: الإمام أبو الحسن الأشعريّ[11]. وذهب الماتريديّةُ إلى القول بصلاحية إرادة الإنسان للأفعال المتقابلة. وذهب متأخِّرو الأشعريّة إلى القول بصلاحيّتها لفعل واحد.

ومن هنا، كان مذهب متأخِّري الأشعريّة القول بالجبر المتوسِّط[12]، بمعنى: أنّ العبد غير مجبور في فعله مباشرةً، لِمَا أنّ فِعلَه تابعٌ لإرادته واختياره، ولكنَّه مجبور في هذا الاختيار المعيَّن، لأن إرادته التي يخلقها الله فيه لا تصلح إلا له، فكان «مجبوراً في صورة مختار» كما صرَّح به الإمام الرازيّ من مشارقة المتأخِّرين[13]، أو «في قالب مختار» كما صرَّح به الإمام السّنوسيُّ من مغاربة المتأخِّرين[14].

2. السِّمات العامة للفِكر الكلاميّ عند علماء الدولة العثمانيّة.

عُني علماء الدولة العثمانية بالعلوم العقليّة عنايةً كبيرة، وكان لعلم الكلام حظٌّ وافرٌ من هذه العناية والاهتمام، فظهر فيهم الفناريّ (ت 834) والخياليّ (ت 861) وحسن جلبي (ت 886) وإلياس السِّينوبيّ (ت 891) وخواجه زاده (ت 893) وخطيب زاده (ت 901) وابن كمال باشا (ت 940) وطاشكبري زاده (ت 968) وغيرهم. ووفَدَ إليهم من سمرقند علاء الدين الطوسيّ (ت 877) وعلاء الدين القوشيّ (ت ت879)، ومن شيراز: قطب الدين الشيرازيّ (ت 710)، وغيرهم.

ويمكننا اختزال أهمّ السِّمات للفكر الكلاميّ عند علماء الدولة العثمانية في:

أولاً: التأثُّر بالمذهب الأشعريّ عموماً، وبالمشارقة من الأشاعرة خصوصاً، وفي مقدَّمتهم الإمام فخر الدين الرازيّ، فقد كان لآرائه أثرٌ واضح في بحوثهم الكلاميّة، وكان لكتاب «شرح المواقف» حضور قويّ

(10) انظر تفصيل أقوالهم في: المذاري، اللمعة، ص48، 51، 52، 54؛ البياضي، إشارات المرام، ص255-256.

(11) انظر: المذاري، *اللمعة*، ص47؛ البياضي، إشارات المرام، ص254.

(12) صرّح به كثيرون. انظر مثلًا: الإيجي، *المواقف*، (القاهرة: مطبعة السعادة، د.ت)، 8/ 398؛ الخيالي، *حاشية على شرح العقائد*، تحقيق: مرعي حسن الرشيد، (تركيا: دار نور الصباح، 2012م)، ص392؛ البياضي، إشارات المرام، ص254.

(13) سيأتي نقلُه عنه في المبحث الرابع.

(14) انظر: انظر: السنوسي، العقيدة الكبرى، تحقيق أنس الشرفاوي، (دمشق: دار التقوى، 2019)، ص100؛ السنوسي، *شرح العقيدة الكبرى*، تحقيق أنس الشرفاوي، (دمشق: دار التقوى، 2019)، ص468؛ السنوسي، *شرح العقيدة الوسطى*، تحقيق أنس الشرفاوي، (دمشق: دار التقوى، 2019)، ص385؛ السنوسي، *شرح المقدمات*، تحقيق أنس الشرفاوي، (دمشق: دار التقوى، 2019)، ص152.

بينهم؛ تدريساً له وتحشيةً عليه ونقلاً عنه واستدراكاً عليه ونحو ذلك.

ثانياً: الانفتاح على الفلسفة، وخصوصاً على مذهب المشّائين، وكان من مظاهر ذلك عنايتهم بكتاب «تجريد العقائد» لنصير الدين الطوسيّ (ت 672) -الذي يُعدُّ أحد أبرز الكتب في مَزْج الكلام بالفلسفة المشّائيّة- بشرحيه: القديم للأصفهاني (ت 749) والجديد للقوشيّ (ت 879).

ثالثاً: التأثُّر بالتصوُّف الفسلفيّ، ونعني به: مدرسة الشيخ محيي الدين ابن عربي (ت 638)، ومن كبار تلاميذه وأعيانهم: صدر الدين القونوي محمد بن إسحاق الرُّوميّ (ت 673)، وقد تزوّج ابن عربي أمَّه وربّاه[15]، ومولده ووفاته بقونية، ولكنّها كانت حينها تحت الحكم السَّلجوقيّ، ومع ذلك فقد ترك أثراً في بعض علماء تلك الديار. ومن السائرين على مشرب الشيخ ابن عربي من علماء الدين العثمانية: داود بن محمود القيصري (ت 751)، شارح «فصوص الحِكم»، وقد بنى له السلطان أورخان مدرسة بإزنيق، يُقال: إنها أول مدرسة بُنيت في الدولة العثمانية[16]. ومنهم: الشمس الفناريّ (ت 834) قاضي بورصة، فقد كان يُقرئ «فصوص الحِكم» لابن العربي، وله شرح على «مفتاح الغيب» للصدر القونويّ، وكان والده قد قرأه على الصدر القونويّ وأقرأه له[17].

ولا ينبغي لنا أن نُغفِلَ أن تطوُّراً مهمّاً قد بدأ في القرن العاشر، وظهر فيما بعده بوضوح، وهو الاهتمام بمذهب الماتريديّة وإعادة إبراز مذهبهم الاعتقاديّ الماتريديّ (الحنفيّ)، ولذا نرى بدايات التأليف عندهم في مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية في القرن العاشر[18]، كما في الرسالة المنسوبة إلى ابن كمال باشا (ت 940)، ورسالة يحيى بن علي الرُّوميّ المعروف بنوعي (ت 1007)، ثم كثُرت الرسائل المؤلَّفة فيما بينهم في هذا الباب، فعُني بها البياضي (ت 1097) في «إشارات المرام»، وأفرَدَها بالتصنيف: عبد الرحيم شيخ زاده (ت 1033) في «نظم الفرائد وجمع الفوائد»، ومحمد بن ولي القِرْشَهْري الإزميري (ت 1165)، وشيخ الإسلام محمد أسعد أفندي (ت 1166) وداود القارصي (ت 1169) وأبو سعيد الخادمي (ت 1176)، وجميعُهم من علماء الدولة العثمانية.

---

(15) انظر: طاشكبري زاده، *مفتاح السعادة ومصباح السيادة*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، 2/ 108.

(16) انظر: طاشكبري زاده، *الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية*، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، ص8.

(17) انظر: طاشكبري زاده، *الشقائق النعمانية*، ص18.

(18) أما منظومة التاج السبكي (ت 771) في الاختلاف بين المذهبين، وشرحها لتلميذه نور الدين محمد بن أبي الطيب الشيرازي (ت نحو 759)، فعَمَلان عِلميّان من طرف الأشاعرة، يهدفان إلى التعرُّف على مذهب الماتريدية، ويَتّسِقان مع المرحلة الزمنية من تاريخ العلاقة بين المذهبين، وهي مرحلة المزج، بخلاف ما نحن بصدده، فإنها أعمالٌ عِلميّة من طرف الماتريدية، لا للتعرُّف على مذهب الأشعريّة، وإنما لضبط مسائل الاختلاف وتحرير محلِّ النزاع في كل مسألة، وهي مُتّسِقةٌ مع المرحلة الزمنية من تاريخ العلاقة بين المذهبين، وهي مرحلة استعادة الماتريدية لهويّتهم المذهبية. وانظر في تفصيل المراحل التاريخية من العلاقة بين المذهبين: حمزة البكري، تقديم منظومة *عقود العقائد* لإمام زاده، تحقيق محمد عثمان دوغان، (عمان: دار الفتح، 2019)، ص6-8.

ونجد في هذا القرن أيضاً اهتماماً بالتنبيه على أبرز آراء المذهب في أثناء الكتب الكلامية، كما في «المعالم في الكلام»[19] لطاشكبري زاده (ت 968)، ونلاحظ كذلك عنايةً بارزةً في القرن العاشر وما بعده بالكتب العقديّة المنسوبة إلى الإمام أبي حنيفة كـ«الفقه الأكبر»، حيث تصدّى لجمعها وإعادة ترتيبها البياضيّ (ت 1098) في «الأصول المنيفة»، ثم لشرحها في «إشارات المرام»، وممَّن صنَّف في شرح «الفقه الأكبر»: إسحاق الرومي (ت 950)، وبهاء الدين زاده (ت 952).

ومن المُهمّ ملاحظةُ هذه السِّمات والخصائص، ومراعاةُ هذا التطوُّر التاريخيّ، عند دراسة آراء المتكلمين العثمانيين في مسألة الجبر والاختيار في القرن العاشر، لِمَا أنّ هذا القرن لا ينفكُّ عن التأثُّر بسمات الفِكر الكلاميّ للمدرسة العثمانية عموماً، ولكنَّه من جهة أخرى ليس بمَعزِلٍ عن التفاعل مع التطورات التاريخيّة تأثُّراً بها أو تأثيراً فيها.

3. موقف المتكلمين العثمانيِّين في القرن العاشر من القول بالجبر

ليس من الصعب الكشفُ عن رأي أبرز المتكلِّمين العثمانيّين ممَّن عاش في القرن العاشر الهجريّ، في مسألة الجبر والاختيار، من خلال رسائلهم المُفرَدة فيها، وبمطالعة هذه الرسائل يُعرَفُ أنّ الرأي السائد بينهم في هذه المرحلة هو قولهم بإثبات الاختيار للإنسان، وتبعيّة فِعلِه لاختياره، وتحميله مسؤوليّة أفعاله، ورفضهم القول بالجبر، سواء كان جبراً محضاً أو جبراً متوسِّطاً.

ويظهر أنهم قد كان لهم مسلكان مختلفان في الوصول إلى هذا الرأي:

الأول: مسلك يَغلِبُ عليه البحثُ الكلاميّ، وهو المسلك الذي سار عليه كلٌّ من: ابن كمال باشا وطاشكبري زاده، في رسالتَيْهما المُفرَدتَين في هذه المسألة، وأبو السعود أفندي في فتواه فيها.

والثاني: مسلك يَغلِبُ عليه البحثُ التصوُّفي الفلسفيّ، وهو المسلك الذي سار عليه كلٌّ من: بهاء الدين زاده وبالي أفندي صوفْيَوي، في رسالتَيْهما المُفرَدتَين في هذه المسألة.

أما **المسلك الأول** -وهو الذي يَغلِبُ عليه البحثُ الكلاميّ- فقد استند أصحابه فيه إلى مفاهيم عقليّة ومقدِّمات كلاميّة لتقرير مقصودهم، وقد ذكرنا آنفاً أنه جرى على هذا المسلك كلٌّ من: ابن كمال باشا وطاشكبري زاده وأبي السعود، في رسائلهم المُفرَدة في هذه المسألة، وهذا توصيف ما جَرَوْا عليه في هذا المسلك.

---

(19) انظر: طاشكبري زاده، *المعالم في الكلام*، تحقيق أحمد سروري، (رسالة دكتوراه في جامعة مرمرة، 2011م)، ص347، 349، 406.

أفرد ابنُ كمال باشا هذه المسألة في «رسالة في تحقيق الجبر والقدر»، وقد قرَّر فيها أولاً مفهوم كلٍّ من الإمكان والامتناع، وتقسيم الامتناع إلى امتناع لذاته وامتناع لغيره، وأزليّة علم الله تعالى الشامل لكل المعلومات، ومنها أفعال العباد، وهي مَثارُ شبهة الجبر، حيث يجبُ وقوعُ ما علم الله تعالى وقوعه، وإلا لانقلب علمُه تعالى إلى جهل، وهو مستحيل، فلا يكون أمام الإنسان إلا اختيار واحد، وهو المعلوم لله أزلاً. ثم قرَّر الجواب بتسليم حَتْميّة وقوع ما خصّصَه الله بإرادته وأوجَدَه بقدرته بحسب علمه الأزليّ، فيكون غيرُ ذلك الفِعل مُمتَنِعَ الوقوع، لكن امتناع لغيره، فيبقى وقوعه ممكناً لذاته[20]، مبيِّناً أنّ استحالة انقلاب علم الله تعالى جهلاً تُوجِبُ «ألا يقعَ ما علم الله عدمَ وقوعه، لا ألا يمكن ذلك»[21]، ومؤكِّداً على أنّ «العلم تابع للمعلوم»[22]، و«التقدير تابع للمقدَّر»[23]، وأنّ «التابع لا يؤثر في المتبوع»[24]، فلا يكون سبقُ العلم الأزليّ بوقوع فعل من الإنسان مؤثِّراً في وقوعه.

وقد نبَّه في أثناء ذلك على قاعدة مهمّة، وهي أنّ استلزام أمرٍ ما محالاً يقتضي أن يكون ذلك الأمرُ محالاً، لأنّ ما أدّى إلى محال فهو محال، ولكنْ لا يلزمُ من ذلك أن يكون ذلك الأمر هو منشأ استحالة ذلك المحال[25]، يعني: أنّ وقوع إيمان أبي جهل افتراض يستلزم انقلاب علم الله تعالى إلى جهل، وهو محال، فيكون وقوعُ إيمان أبي جهل محالاً، ولكنْ لغيره لا لذاته كما تقدّم، ومَنشَأُ استحالة وقوع إيمان أبي جهل ليست هي استحالةَ انقلاب علم الله جهلاً، بل هذا لازمُ الاستحالة، وهو دالٌّ عليها أو كاشفٌ عنها، ومَنشَؤُها في الحقيقة عدمُ اختيار أبي جهل في الواقع الإيمانَ، وعدمُ الاختيار هذا كشَفَه العلمُ الأزليّ مطابقاً له، ولذا قال ابن كمال باشا ملخِّصاً هذه الفكرة: «الثابت عندنا أنّ ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يقع البتّة، وأما أنّ ذلك بسبب علمه تعالى وتقديره فلم يثبت»[26].

ويُكرِّرُ ابن كمال باشا في أثناء الرسالة الرَّدَّ على الشبهة المذكورة بقوله: «إذا تقرّر أنّ علمَه تعالى وتقديرَه لا يُخرِجِ أحد طرفَي الممكن عن حدِّ الإمكان وحيِّز القدرة، فالعبدُ غيرُ مجبور على أفعاله التي يكسبها، وغير مُضطَر في الأعمال التي يُباشِرها، بسبب علمه تعالى وتقديره، كما زعمَه المُجبِرة»[27]،

(20) ابن كمال باشا، رسالة في تحقيق الجبر والقدر، في: مجموع رسائل ابن كمال باشا (إسطنبول: دار اللباب، 2018م)، 5/ 210.

(21) المصدر السابق، 5/ 211.

(22) السابق، 5/ 214، 257.

(23) السابق، 5/ 257.

(24) السابق، 5/ 215.

(25) السابق، 5/ 212-213.

(26) السابق، 5/ 214.

(27) السابق، 5/ 229.

وقوله: «عِلمُه تعالى وتقديره لا يُخرجان العبد إلى حيِّز الاضطرار، ولا يَسلُبان عنه الاختيار»(28)، وقوله: «إذا تحقّقتَ أنّ التقدير الأزليّ لا يُلجِئُنا إلى ما فعلناه من الخير والشرّ، ولا يضطرُّنا إلى ما عملناه من الطاعة والمعصية، فقد عرفتَ يقيناً أنه لا مَساغَ للاعتذار عن الذنب الصادر عنا بالاختيار والرِّضا بأنْ يُقال: إنه كان مكتوباً علينا في الأزل، فلا نستحقُّ اللَّوْمَ والتَّبِعةَ في العمل»(29).

ونقل ابن كمال باشا العبارة المأثورة: «لا جبر ولا تفويض، ولكنْ أمرٌ بينهما» وفسَّرها بـ«أنه لا جبر، لأن العبد مختار في اكتسابه الحسنات، واجتنابه عن السيئات، وقد جرت عادة الله تعالى على أن يخلق فعل العباد عقيب صرفهم الاختيار إلى مباشرة أسبابه الكاسبة»، وفسَّر أنه «لا تفويض، لأن منشأ اختيار العبد داعية تحدث في قلبه، ودواعي القلب تابعة لمشيئة الله تعالى وإرادته، ولا دخل فيه للعبد ولا لمخلوق آخر»(30).

وبَثَّ ابن كمال باشا في رسالته عدداً من الآيات والأحاديث التي تُوهِمُ الجبر، وبيّن دلالاتها الصحيحة، مُعترِضاً على مَن حملها على الجبر أو ما يَقرُبُ منه، فاعترض فيما يتعلَّق بتفسير الآيات على البيضاويّ في تفسيره «أنوار التنزيل» في نحو عشرة مواضع(31)، وفي موضع آخرَ على الجاربَرْدي في «حاشية الكشاف»(32)، واعترض فيما يتعلَّق بمعاني الأحاديث مرّةً على البيضاويّ في «شرح المصابيح»(33)، ومرّةً على التوربشتي في «شرح المصابيح» كذلك(34). وبثّ في مقابل تلك الآيات والأحاديث عدداً من النصوص الدالّة على اختيار الإنسان ونفي الجبر عنه(35).

ولم يُرتِّب ابن كمال باشا رسالته على فصول أو مباحث، مع كونها طويلةً نسبيّاً، حيث وقعت في نحو سبعين صفحة، وإنما جاءت مسرودةً، كما لم يُرتِّب محتواها بحيث تتسلسلُ أفكارها من المبادئ إلى المقاصد، وإنما جاءت منثورةً، ولذا وقع فيها تكرارٌ في بعض الأفكار تارةً، وتشتُّتٌ في بعضها أخرى، ولذا ينبغي قراءتها كاملةً لتُفهَم على مراده.

أما طاشكُبْري زاده فقد أفرد هذه المسألة في «رسالة القضاء والقدر»، ورتّبَها على طرفين وخاتمة،

(28) السابق، 5/ 231.
(29) السابق، 5/ 245.
(30) السابق، 5/ 262.
(31) السابق، 5/ 229، 230، 237، 238، 243، 260.
(32) السابق، 5/ 242.
(33) السابق، 5/ 244.
(34) السابق، 5/ 255-256.
(35) السابق، 5/ 230، 231، 233، 267، وغيرها.

فجعل الطرف الأول «فيما يتعلّق بذاته تعالى وصفاته»[36]، تكلَّم فيه إثبات وجود الواجب، وتوحيده، وصفاته، وأطنَبَ في الكلام عن صفة العلم[37]، ولعلّ ذلك لشدّة اتصالها بموضوع الرسالة، مقدِّماً في أوّل هذا الطرف مفهومَ كلٍّ الوجوب والإمكان والامتناع[38]. وهذا الطرف كالتمهيد لموضوع الرسالة.

وجعل الطرف الثاني «فيما يتعلّق بأفعال العباد»[39]، وقد افتتحه ببيان آراء الجبرية والقدرية وأهل السُّنّة في المسألة، مبيّناً وقوع اختلاف بين أهل السُّنّة أنفسهم في أمور تفصيلية فيها، وذلك بين الأشاعرة والماتريدية، فصارت الأقوال في المسألة أربعةً، جعل لكلِّ قول مطلباً يذكر فيها دليله ويناقشه، ويُلاحَظُ أنه اكتفى في كلّ مطلب من المطالب الثلاثة الأُوَل بصفحة أو صفحتين[40]، أما المطلب الرابع الذي خصّصَه لقول الماتريدية فقد وقع في أكثر من عشر صفحات[41].

وفي مَعرِض بيانه قولَ الماتريدية بيَّن طاشكبري زاده معنى الفِعل، مُفرِّقاً بين (الفِعل) بالمعنى المصدريّ و(الفِعل) بالمعنى الحاصل بالمصدر، وأنّ الأولَ أمرٌ اعتباريّ والثاني أمرٌ وجوديّ[42]، وأنّ الفعل الموجود الحادث يُنسَب إلى الله تعالى خلقاً وإلى العبد كسباً.

ولإثبات نسبته إلى الله تعالى خلقاً دقّقَ النظر في كيفية استناد الحادث عن القديم، وذكر فيه ثلاثة مسالك؛ واحداً للقدماء، وآخرَ لبعض المتأخرين، وثالثاً لمن وصفهم بـ«مشايخنا من أهل السنة»، مصرّحاً بأنه «الطريق الأقوم»[43]، وهو استناد هذه الأفعال الحادثة إلى الإرادة القديمة، مفصِّلًا القول في تعلُّق الإرادة، مبيِّناً في أثناء ذلك معنى التعلُّق وحقيقته[44].

ولإثبات نسبته إلى العبد كسباً بيّنَ طاشكبري زاده معنى قدرة العبد وإرادته وحقيقتهما، مصرِّحاً بأنّ «القدرة مخلوقة لله، ونسبتها إلى الفعل والترك سواء، وأما صرفُها إلى واحد منهما فهو فِعلُ العبد، فالفعل واقع بمجموع القدرتين»[45].

وهنا يذكر طاشكبري زاده خلاصةَ مذهب الماتريدية في المسألة في قوله: «الفعل بمعنى الحاصل

(36) طاشكبري زاده، *رسالة القضاء والقدر*، ص39-56.
(37) المصدر السابق، ص46-52.
(38) السابق، ص39-40.
(39) السابق، ص57-75.
(40) السابق، ص59-64.
(41) السابق، ص64-75.
(42) السابق، ص64-65.
(43) السابق، ص69.
(44) السابق، ص69-70.
(45) السابق، ص72.

بالمصدر موجود، وهو موقوفٌ على موجودات كوجوده تعالى ووجود العبد ووجود قدرته وإرادته، وعلى معدوم متجدِّد هو نفسُ الإيقاع، فالفعلُ بالمعنى المذكور لتوقفه على الموجودات مستندٌ إيجاده إلى موجد تلك الموجودات، وهو الله تعالى، وهذا الاستناد يسمى خلقاً، ومن جهة توقفه على المعدوم المتجدد يسمى كسباً، وذلك الأمر العدمي المتجدد مناط كون الفعل طاعةً ومعصيةً، ومدار ترتب الثواب والعقاب عليه»[46]، ويختم طاشكبري زاده هذا السياق بقوله: «الحقّ هو التوسُّط بين الجبر والقدر، وأنّ الله تعالى هو الفعل بالاختيار الكلّيّ، والعبد مختار بالاختيار الجزئيّ»[47].

وجعل طاشكبري زاده خاتمة الرسالة «في تحقيق معنى القضاء والقدر»[48]، مزَجَ فيها الكلام بالفلسفة، وحاول فيها أن ينفي الجبر على ثلاثة مسالك: مسلك المتصوّفة، ومسلك الأشاعرة، ومسلك الماتريدية، وقال بعد شرح مسالكهم في المسألة: «وبهذا عرفتَ أنّ الجبر لم يقل به أحد من العلماء المحقِّقين؛ أما الصوفية فإنهم أسندوا الأفعال إلى الاستعداد الفطريّ للعبد وإن لم يكن له قدرة، وأما الأشاعرة فإنهم يُسنِدون الأفعال إلى العبد لكن مع قدرة مقارنة للفعل، وأما الماتريديّة فإنهم يُسنِدون الأفعال إلى العبد مع القدرة المرجِّحة، وليس هذا جبراً ولا اضطراراً»[49]، يعني: أنّ أحداً من هؤلاء لم يقل بالجبر المَحْض، وأما الجبر المتوسِّط فبعضهم قائل به.

وذيَّل الرسالة بتذييل «في حلّ إشكالات الجبريّة والقدريّة التي أوردوها على مذهب أهل الحق»[50]، وقد استند في أجوبة تلك الإشكالات إلى مقدِّمات كلاميّة، كتبعيّة العلم للمعلوم[51]، والفرق بين الامتناع الذاتيّ والامتناع بالغير[52]، وأنّ اختيار العبد الفعلَ سببٌ عاديّ لخلق الله تعالى ذلك الفِعلَ عقيبَه[53].

أما فتوى أبي السعود فهي جوابُه عن سؤال مطوَّل وُجِّهَ إليه، والسؤال والجواب باللغة العثمانية، وحاصلُ السؤال: أنّ صدور الذنب عن الإنسان أمر ضروريّ لا اختيار له فيه، لثلاثة أمور: أولها: تقدُّم علم الله الأزليّ به وامتناع تخلُّف علمه تعالى، ويحتجُّ السائل في هذا السياق باستدلال الإمام الرازيّ على وقوع تكليف ما لا يُطاق بتقدُّم علم الله بأفعال العباد. وثانيها: أنّ فعل العبد تابع لإرادته، وإرادته تابعة

---

(46) السابق، ص72.
(47) السابق، ص72-73.
(48) السابق، ص77-96.
(49) السابق، ص87.
(50) السابق، ص97-106.
(51) السابق، ص97، 100، 106.
(52) السابق، ص98.
(53) السابق، ص98، 104.

للداعي الحاصل له، فإن خُلِقَ داعي الفعل في قلبه وجَبَ وقوع الفعل، وإن لم يُخلَق امتنع وقوعُه، ولا اختيار للعبد في خَلْق هذا الداعي أو عدم خَلْقه، ويذكر السائل في هذا السياق كلام الإمام الرازي في ذلك. وثالثها: حديثُ مناظرة آدم وموسى، وفيه احتجاجُ آدم عليه بسَبْق القدر، وغلبته عليه بذلك.

وحاصلُ الجواب: أنّ العلم تابع للمعلوم، وأنّ داعيَ الفعل منسوبٌ إلى الله خلقاً ومُستَنِدٌ إلى الله كسباً، وأنّ احتجاج آدم على موسى بسَبْق القدر ليس بمعنى الجبر، بل بمعنى: أنّ ذلك الفعل قُدِّرَ على آدم باختياره، لا جبراً له، وأنه ترتّبت عليه حِكَمٌ كثيرة معلومة لموسى عليه السلام، فلا ينبغي له أن يلومَ آدم عليه[54].

وجوابُ أبي السعود في هذه الفتوى موافقٌ تماماً آراءه المنثورة في مواضع من تفسيره في هذه المسألة، حيث اهتمّ ببيان معاني الآيات المُوهِمة للجبر بما يُزيل هذا الإيهام، مصرّحاً بأنّ الإنسان هو الذي يَصرِفُ قدرتَه واختيارَه إلى اكتساب أفعاله[55]، وأنّ الذين شاء اللهُ هدايتَهم هم الصارفون هِمَمَهم إلى سلوك طريق الحقّ، وأنّ الذين شاء اللهُ ضلالَهم هم الصارفون اختيارهم إلى خلاف ذلك[56]، ومُعبّراً في عدّة مواضع بمصطلح بـ«الاختيار الجزئيّ»[57] الذي يفيد معنى الصَّرْف المذكور، ومبيّناً بوضوح أنّ استحقاق الكلمة الأزلية بالشقاوة «لا يكون بطريق الجبر من غير أن يكون مِن قِبَلِهم ما يؤدّي إلى ذلك، بل لعِلمِه تعالى بأنهم لا يَصرِفون اختيارهم نحو الحقِّ أبداً، بل يُصِرُّون على الباطل»[58]. وعباراتُه في هذا الباب كثيرة.

وأما **المسلك الثاني** -وهو الذي يغلب عليه البحثُ التصوُّفيّ الفلسفيّ- فقد استند أصحابه فيه إلى نظريّة الأعيان الثابتة[59]، وقد ذكرنا فيما سبق أنه جرى على هذا المسلك كلٌّ من: بهاء الدين زاده وبالي أفندي صوفْيَوي، في رسالتَيْهما المُفرَدتَين في هذه المسألة. وهذا توصيف ما جَرَيا عليه فيها.

أفرد بهاء الدين زاده هذه المسألة في «رسالة القضاء والقدر»، ورتّبها في ثلاثة فصول، جعل الفصل الأول منها «في تحقيق حضرة النفس الأمريّة»[60]، وذكر فيه أنّ معنى نفس الأمر: هو «كونُ الأشياء

---

(54) أبو السعود، فتوى القضاء والقدر، ورقة 12ب-13ب.

(55) انظر: أبو السعود، *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 2/ 258.

(56) المصدر السابق، 3/ 197، 5/ 112.

(57) السابق، 3/ 171، 5/ 100، 112، 113، 137.

(58) السابق، 3/ 295.

(59) انظر: الجرجاني، التعريفات، (بيروت دار الكتب العلمية، 1983م)، ص30؛ الكفوي، الكلّيّات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، ص151؛ الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء، تعريب حسن هاني فحص، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، 1/ 96، 2/ 278، 4/ 28.

(60) بهاء الدين زاده، رسالة القضاء والقدر، تحقيق شمس الدين طاجار، (رسالة ماجستير في جامعة صقاريا، 2022م)، ص16-20.

والأحكام بحيثُ لو لاحَظَه مُلاحِظٌ لوجده كذا، وإن لم يكن بالفعل لاحِظٌ ومُلاحَظةٌ أصلاً»[61]. وفرَّع عليه قول كثير من الفلاسفة والمتكلّمين: الماهيّات غير مجعولة[62].

ثم ذكر أنه يلي هذه الحضرة: «حضرةُ الأعيان الثابتة التي هي عبارة عن علم الله تعالى بالأشياء»[63]، ولذلك جعل الفصل الثاني من رسالته «في بيان علمه تعالى»[64]، قرَّر فيه أنّ علم الله تعالى وتقديره الأزليَّين مؤثّران في وجود المخلوقات على ما تُوجَدُ عليه، قال: «إنّ العلم سابق على الإرادة بالضرورة، فإذا لم يكن تأثير الحقِّ في الخلق بعلمه وإرادته فلا جرَمَ يكونُ كتأثير النار في الإحراق[65]، وهذا خروج عن قضيّة العقل بالمرة ...» [66]، أورَدَ هذا ردّاً على ابن كمال باشا في قوله بأسبقيّة علم الله تعالى على وجود المخلوقات، لكنْ من غير أن يكون مؤثّراً في وجودها. وقال في موضع آخر من الرسالة مؤكِّداً هذا الرأي، ومكرِّراً الرَّدَّ على القول المذكور ومتعجِّباً منه: «كيف لا يكون التقديرُ مؤثّراً في الإيمان وعدمه؟»[67].

ثم جعل الفصل الثالث «في بحث القضاء والقدر»[68]، وهو أساسُ الرسالة ولُبُّها، وقد قرَّر فيه نفيَ الجبر -مع كونه قائلاً بتأثير علم الله الأزليّ في معلوماته ومنها أفعال العباد- بناءً على ما قرَّره في الفصلين السابقين من ثبوت الماهيّات في نفس الأمر وعدم مجعوليّتها، وعِلمِه تعالى بها على ما هي عليه في نفسها، وإجرائه تعالى العادةَ بأن يريدَ وقوع ما علمَه من تلك الماهيّات بحسب استعداداتها الثابتة لها في نفسها.

وممّا قاله في هذا السياق: إنّ «من جملة ما اقتضَتْه الحكمةُ، وتضمّنَتْه المصلحةُ، وأجرى عليه عادتَه: ألا يريد شيئاً من أفعال عباده إلا ما يريدونه، ولا يختار إلا ما يختارونه. فما اقتَضَت الحكمةُ، وقوعَه وأراد العبدُ صدورَه: أراده الله، فأظهَرَته قدرتُه في الوقت اللائق فيه الوقوع[69]، ثم شرح وجه التقييد بـ«الوقت اللائق» ببيان قضيّة استعداد الماهيات، وأنّ تعيين الحوادث في الأوقات إنما يكون بحسب تلك الاستعدادات.

وقال أيضاً: «لا يريد اللهُ شيئاً ولا يفعلُ إلا ما اقتَضَتْه الاستعداداتُ الحادثة المترتِّبة المُستَنِدة إلى

---

(61) المصدر السابق، ص18.
(62) السابق، ص19.
(63) السابق، ص20.
(64) السابق، ص20-25.
(65) وهو أحدُ أفراد التأثير بالإيجاب.
(66) بهاء الدين زاده، رسالة القضاء والقدر، ص24.
(67) المصدر السابق، ص42.
(68) السابق، ص24-58.
(69) السابق، ص26.

الاستعدادات الأزليّة المُستَنِدة إلى الماهيّات غير المجعولة الأزلية، من غير إيجاب ووجوب عليه، ومع قدرته على خلاف ذلك أيضاً، لكنْ عنايةً منه ورحمةً ورعايةً للحِكم والمصالح»[70]، وبيَّن في موضع آخرَ مرادَه بقوله: «من غير إيجاب ووجوب عليه»: بأنّ «مجرَّد استعداد القابل لا يُوجِب الأثر، بل الأصل التأثير من الفاعل، وهو سبحانه فيه مختار، إذ لا إكراه عليه ولا إجبار»[71].

وقال أيضاً: «يكون عِلمُه تعالى وتقديرُه في حقِّ العالَم وفي حقِّ كل جزء منه تابعاً لحقيقة المعلوم، أي: ماهيّتِه الأزلية غير المجعولة المُندَرِج فيها اندراجاً إجماليّاً جميعُ الأمور الواقعة عليه أو الصادرة عنه إلى اختتام أمره، وإن كان علمُه فِعليّاً تابعاً له الأمورُ المذكورة باعتبار حدوثها التفصيليّ إلى الأبد»[72].

ومع ذلك فهو يُسلِّم أنّ «ظاهرَ أمر العبد الاختيار، وباطنَه وحقيقتَه لا يخلو عن جَبْر»[73].

ويُورِدُ بهاء الدين زاده شبهةَ الجبرية بأنّ علم الله الأزليّ بإيمان المؤمن وكفر الكافر، وتقديرَه ذلك عليهما قبل وجودهما: يُوجِبان وقوعَ ذلك منهما، لامتناع انقلاب علمه جهلاً. ويُجيبُ بأنّ «الوجوب والامتناع بالغير، لا سيَّما إذا كانا من جهة المكلف. لا ينافيهما التكليف»[74]، يُريد بالوجوب والامتناع هنا: وجوبَ وقوعِ الإيمان من المؤمن وامتناع وقوعِ الكفر منه، ووجوبَ وقوعِ الكفر من الكافر وامتناع وقوعِ الإيمان منه، يعني: أنّ كلًّا من إيمان المؤمن وكفره ممكنٌ لذاته، ولكنّ أحد هذين الطرفين -وهو إيمانُ المؤمن وكفرُ الكافر- وجَبَ لغيره، والطرف الآخر -وهو كفرُ المؤمن وإيمان الكافر- امتَنَع لغيره، والإمكان الذاتيّ كافٍ في صحّة التكليف، والوجوبُ بالغير والامتناعُ بالغير لا يُوجِبان الجبر.

وهذه الشبهة نفسها كان ابنُ كمال باشا قد أوردها في «رسالته في تحقيق الجبر والقدر»، وأجاب عنها بأنّ العلم تابعٌ للمعلوم مطابقٌ له، بحيث يكون المعلوم أصلاً والعلم فرعاً، وضرب لذلك مثالاً بصورة الفرس المنقوش على الجدار، فإنها إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لأنّ الفرَسَ في حدِّ نفسه كذلك. ولكنَّ بهاء الدين زاده يرفضُ هذا الجواب، ويقول: «عِلمُ الله بالأشياء ليس كالصورة المنقوشة نقشاً مأخوذاً من صورة الفرس الخارجيّ، بل هو كنقش المهندسين صورةَ البناء ورسمِهم لذلك؛ ليَبنُوا في الخارج بناءً مطابقاً لرسمهم السابق»[75]، وهذا الجواب متفرِّع على نظريّة الأعيان الثابتة التي أخذ بها وبنى رسالته عليها، لأنّ القول بالأعيان الثابتة -وهي حقائق الممكنات القائمة في ذات الله- يقتضي

(70) السابق، ص28.

(71) السابق، ص33.

(72) السابق، ص32-33.

(73) السابق، ص39.

(74) السابق، ص40.

(75) السابق، ص44.

القول بأنّ المعلوم تابع للعلم، لا العكس.

وعلى الرغم من موافقة بهاء الدين زاده لابن كمال باشا في نفي الجبر، فقد برز تبايُنُ مسلكيهما في الوصول إلى تلك النتيجة واضحاً، ويتجلّى هذا في كثرة ردود بهاء الدين زاده على آراء ابن كمال باشا في رسالته في هذه المسألة، مُبهِماً اسمه بصيغة «بعض الفضلاء»[76]، أو «بعض الأفاضل»[77]، أو «هذا الفاضل»[78]، أو «ذلك الفاضل»[79]، أو «قول القائل»[80]، أو «قول مَن قال»[81].

وكذلك أفرَدَ بالي أفندي صوفْيَوي هذه المسألة في «رسالة القضاء والقدر»، قرَّر فيها نفي الجبر على هذا المسلك نفسِه، حيث استنَدَ إلى نظريّة الأعيان الثابتة وعدم مجعوليّة الماهيّات، وقال: «الأعيان الثابتة في العلم هي الماهيّات، والماهيّات غير مجعولة، ولوازمُ هذه الماهيّات واستعداداتُها غير مجعولة، وتلك الماهيّاتُ ولوازمها واستعداداتها معلومةٌ لله تعالى على ما هي عليه»[82]، يعني: على ما هي عليه في نفسها، من غير تأثير مؤثِّر، فعِلمُ الله الأزليُّ كاشفٌ عن هذه الماهيّات واستعداداتها، ثم حكمُه تعالى وإرادتُه وتقديرُه الأقدار عليها تابعٌ لعلمه، كما قال: «ما عَلِمَ الله إلا ما كان في عين المعلوم من الأحوال، وما حكم على الأشياء إلا بما هي عليه من الأحوال، وما قدَّر إلا بما حكم، وما أراد إلا ما قدَّر»[83].

ومن هنا، فعلمُ الله تعالى مُؤثِّرٌ في أفعال العباد بحسب رأيه، لأنّ تقديرَ تلك الأفعال تابعٌ لعلمه تعالى، فما علم اللهُ ثبوتَه للعبد في ماهيّته قدَّره عليه، وما علمَ نفيَه عن العبد في ماهيّته لم يُقدِّره عليه، ولكنّ هذا العلم تابع للمعلوم نفسه، ولا ينبغي للمعلوم إلا أن يكون كذلك بحسب ماهيّته الثابتة، كما قال: «ما قدَّرهم ما ليس في أعيانهم الثابتة ثم كلّفهم بإتيانه، بل ما قدَّرهم إلا ما أعطَوهُ من العلم بها ثم كلَّفهم بإتيانه، فإن كان فيه جبرٌ فهم المُجبِرةُ على أنفسهم، أو ظلمٌ فهم الظالمون لأنفسهم»[84].

ويُفرِّق بالي أفندي صوفْيَوي بين حكم العقل ونفس الأمر، حيث يرى أنّ «عينَ الممكن قابلٌ للنقيضَين بحكم دليل العقل، وأما في نفس الأمر فالممكن على أحد النقيضَين في حال ثبوته، فأيّ

(76) السابق، ص22.

(77) السابق، ص42، 44.

(78) السابق، ص46.

(79) السابق، ص24، 55.

(80) السابق، ص56.

(81) السابق، ص52.

(82) بالي أفندي صوفيوي، رسالة القضاء والقدر، تحقيق: خديجة آرباكوش، في: مجلة جامعة مرمرة كلية الإلهيات، 1،2006/30، ص69.

(83) المصدر السابق، ص69.

(84) السابق، ص70.

الحكمَين وقع عُلم أنّ الممكن عليه في عينه الثابتة، والحكم الآخر يمتنع وقوعه»[85]، يعني: أنّ كلَّ واحد من النقيضَين ممكنٌ عقلاً، وهذا كافٍ لصحّة تكليف المكلَّف بأحد النقيضين، على ما صرَّح به في قوله: «وبه يصحُّ التكليف لكونه في وُسعِه بالنظر إليه»[86]، ولكنّ هذا المكلَّف بحسب عينه الثابتة في الأزل قابلٌ ومُستَعِدٌّ لأحد هذين النقيضَينِ فقط، وهذا النقيضُ المعيَّن معلوم لله تعالى، فقدَّره الله بحسب علمه، وضرب لذلك مثالاً بإيمان أبي جهل، قال: «فإنه ممتنع الوجود في مادّة أبي جهل لكونه على ضدِّه -وهو الكفر- في حال ثبوته»[87]، أي: في العين الثابتة لأبي جهل أزلًا قبل إفاضة الوجود عليها، وعليه فـ«إيمانُ أبي جهل مقدورٌ له[88] عند العقل لإمكانه عنده، وليس مقدوراً له[89] في نفس الأمر لامتناعه فيه»[90].

وكما هو الحال عند بهاء الدين زاده، كرَّر بالي أفندي صوفْيَوي ردودَه على ابن كمال باشا، نظراً لتبايُن مسلكيهما في نفي الجبر وتقرير الاختيار، مُبهِماً اسمه بصيغة «بعض الأفاضل»[91]، مع تصريحه به في آخر رسالته.[92] وقد ألمح إلى هذا حاجي خليفة في قوله: «وللشيخ بالي خليفة الصوفية رسالة في القضاء والقدر، ردَّ فيها ردود ابن كمال»[93].

وهذا المسلك الثاني وإن كان ينفي كونَ الإنسان مجبوراً من قِبَلِ الله تعالى، ولكنّه لا ينفي كونَه مجبوراً من قبل ماهيّته الثابتة؛ نظراً لاستعداداتها الأزليّة، وهو ما سبق في قول بالي أفندي صوفْيَوي: «فإن كان فيه جبرٌ فهم المُجبِرةُ على أنفسهم، أو ظلمٌ فهم الظالمون لأنفسهم»[94]، وقول بهاء الدين زاده: «ظاهرُ أمر العبد الاختيار، وباطنُه وحقيقتُه لا يخلو عن جَبْر»[95]. ومن هنا، لم يكن في هذا المسلك إثباتُ الاختيار إلى الإنسان على وجه حقيقيّ، ولذا اعترض الكوثريّ (ت 1371) على أصحاب هذا الرأي بقوله: «والتعلُّلُ في نفي الجبر بأنّ الخير والشر من مقتضى الاستعدادات الذاتية للماهيّات التي هي غير مجعولة كالاستجارة من الرمضاء بالنار، لأن القائل بذلك إن أراد بكون الماهيّات غير مجعولة: كونَها

(85) السابق، ص71.
(86) السابق، ص72.
(87) السابق، ص71.
(88) وقع هنا في المطبوع زيادة: تعالى، والصواب حذفها؛ لأنّ سياق الكلام عن العبد، فالضمير يعود إليه، لا إلى الله تعالى.
(89) وقع هنا في المطبوع زيادة: تعالى، والصواب حذفها كما سبق.
(90) بالي أفندي صوفيوي، رسالة القضاء والقدر، ص72.
(91) السابق، ص72، 73.
(92) السابق، ص78.
(93) حاجي خليفة، كشف الظنون، (بغداد: مكتبة المثنى، 1941م)، 1/ 883.
(94) بالي أفندي صوفيوي، *رسالة القضاء والقدر*، ص70.
(95) السابق، ص39.

قديمةً، فقد تعدَّدت عنده القدماء، وإن أراد بكونها غير مجعولة: أنها لم يكن لها وجود غير الوجود العلميّ في علم الله سبحانه قبل إفاضته الوجودَ عليها في الخارج، يكونُ القول بالاستعداد مما لا معنى له. وهذا مع ظهوره قد يخفى على بعض مَنْ يُحاول الجمع بين التصوُّف والكلام والفلسفة»[96].

4. الأسباب المؤدِّية إلى اختيارهم هذا القول

بيّنّا فيما سبق أبرز سِمات الفِكر الكلاميّ عند علماء الدولة العثمانية، وهي التأثُّر بالمذهب الأشعريّ عموماً، وبعلماء المشارقة من الأشاعرة خصوصاً، والانفتاح على الفلسفة، وخصوصاً على مذهب المشّائين، والتأثُّر بالتصوُّف الفسلفيّ. وهذه السِّمات تميلُ بأصحابها إلى جانب القول بالجبر -ولو في درجة من درجاته كالجبر المتوسِّط- أكثر مما تميلُ بهم إلى جانب القول بالاختيار.

فأكثر متأخِّري الأشاعرة ذهبوا إلى القول بالجبر المتوسِّط، تبعاً للإمام الرازي في قوله بتوقُّف صدور فِعل الإنسان على قدرته وإرادته والداعي له إلى الفعل، فإذا وُجِدَت لَزِمَ وقوع الفِعل لا محالة، لكنّ وجود القدرة والإرادة والداعي إنما يكون بخلق الله تعالى، كما أنّ وقوع الفِعل إنما يكون بخلق الله تعالى[97]. ومن هنا فـ«الإنسان مُضطَرٌّ في صورة مختار»[98]، و«ليس في الوجود إلا الجبر»[99]. ومذهبُ المشّائيّة يؤول إلى الجبر، لأنّ الأمر عندهم متفرِّع على أنّ الله تعالى مُوجِبٌ بالذات، بناءً على نظرية الصدور (نظرية الفيض)، وأنّ قدرة العبد وإرادته علّةٌ مُعِدّة، يحصل بها استعداد الفعل للوجود، ثم يفيض عليه الوجود من العقل العاشر (العقل الفعّال) عندهم[100]. والتصوُّف عموماً قد يميلُ ببعض سالكيه إلى جانب الجبر، والتصوُّف الفلسفيُّ خصوصاً أكثرُ ميلاً بهم إليه، بناءً على القول بوحدة الوجود[101].

وعلى الرغم من أنّ الذي كان يُتوقّعُ من العثمانيّين نظراً إلى السِّمات المذكورة للفِكر الكلاميّ

---

(96) الكوثري، التعليقات على كتاب *اللمعة* للمذاري، ص33.

(97) انظر: الرازي، *معالم أصول الدين*، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، ص85، المذاري، *اللمعة*، ص53.

(98) الرازي، لوامع البينات في الأسماء والصفات، تحقيق: محمد بدر الدين النعساني، (القاهرة: المطبعة الشرفية، 1323هـ)، ص182 (تفسير اسم الحَكَم)؛ الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987م)، 3/ 60، 9/ 25، 258. وانظر: الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000م)، 7/ 109، 15/ 411، 21/ 459، 24/ 542؛ الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، 2/ 517.

(99) الرازي، *المباحث المشرقية*، 2/ 517.

(100) انظر: المذاري، *اللمعة*، ص53.

(101) انظر في الإشارة إلى أن الجبر هو مقتضى القول بوحدة الوجود: الكوثري، *الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار*، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت)، ص4.

عندهم: هو القول بالجبر، فإنّ الرأي السائد بينهم -في القرن العاشر الهجريّ على الأقلّ- كان هو القولَ بالاختيار، على اختلافِ مَسلَكَيْهم في ذلك، كما سبق بيانُه، وهو أمرٌ يسترعي الانتباه ويُثير التساؤل عن سبب رفضهم القول بالجبر، ولعلّه يتلخَّص في ثلاثة أمور، وهي:

أولاً: كتب العقائد المعتمدة عندهم إقراءً وتدريساً، والمتداولة بينهم بحثاً وتحريراً. ومن أبرزها: كتاب «شرح العقائد» للإمام السعد التفتازاني (ت 792)، فقد صرَّح فيه باختيار العبد، وأطنبَ في تقريره والجواب عن الاعتراضات الواردة عليه، ومن ذلك قوله في تقرير هذا الرأي: «تحقيقُه: أنّ صَرْفَ العبد قدرتَه وإرادتَه إلى الفعل: كسبٌ، وإيجادَ الله تعالى الفِعلَ عقيب ذلك: خلقٌ، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين، لكنْ بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدورُ الله بجهة الإيجاد، ومقدورُ العبد بجهة الكسب. وهذا القَدْرُ من المعنى ضروريّ، وإن لم نَقدِر على أزيَدَ من ذلك في تلخيص العبارة المُفصِحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار»[102]، وقوله في الجواب عن شبهة وجوب الفعل أو امتناعه لعِلم الله بوقوعه أو عدم وقوعه، وأنه لا اختيار مع الوجوب والامتناع، وقد مرَّ بيانها سابقاً: «إنّ الوجوب بالاختيار مُحقِّقٌ للاختيار، لا منافٍ له»[103].

والمُحشُّون على كتاب «شرح العقائد» -ويهمُّنا منهم العلماء العثمانيُّون من أهل القرن العاشر أو قبله بقليل- أكَّدوا رأي التفتازاني هذا وأيَّدوه، ومن ذلك قول الخيالي (ت 862) -وهو أول المُحشِّين على الكتاب، ولحاشيته أثر كبير في المدارس العثمانية وفي سائر الحواشي المصنَّفة من بعده-: «أما أنّ ذلك الاختيار ليس من العبد لأنه لا يُوجِدُ شيئاً، فيكون من الله تعالى، فيلزم الجبرُ، فذلك مذهبُ الأشعريّ، وهو جبرٌ متوسِّط، وأما الذاهبون مذهب الأستاذ -يعني: الإسفراييني- فلهم أن يقولوا: الاختيار بمعنى الإرادة صفة من شأنها أن تتعلّق بكُلٍّ من الطرفين بلا داعٍ ومرجِّح، فكونُ الاختيار من الله تعالى لا يستلزمُ الجبر، كما أنّ صدور إرادته تعالى عن ذاته بالإيجاب لا يُنافي كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالاتفاق»[104].

ويقول الخياليّ نفسه في شرحه على المنظومة النُّونيّة المُسمّاة «جواهر العقائد» للعلامة خضر بك (ت863): «إثبات الاختيار الجزئيّ المُسمّى بالكسب، وهو عند الأشعريّ عبارة عن مقارنة قدرة العبد لأفعاله الاختيارية من غير أن يكون له مَدخَلٌ في وجودها، وعند البعض هو عبارة عن صَرْفِ القدرة والإرادة إلى نحو المراد»[105].

(102) التفتازاني، *شرح العقائد*، ص87-88.

(103) السابق، ص86.

(104) الخيالي، *حاشية على شرح العقائد*، ص392.

(105) الخيالي، *شرح القصيدة النونية*، تحقيق عبد النصير المليباري، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2008م)، ص237-238.

ومن ذلك أيضاً قول مصلح الدين الكَسْتَليّ (ت 901): «إذا عَلِمَ الله تعالى في الأزل أنّ العبد يختار فيما لا يزال فعلاً معيَّناً فيتَّصِفُ به، فهذا الاختيارُ والاتِّصافُ المتفرّع عليه لا بدَّ من وقوعهما فيما لا يزال، إذ لو كان مُنتَفِيَين فيه لكان عِلمُه تعالى متعلِّقاً بانتفائهما، لِمَا عرفتَه من أنّ العلم تابعٌ للمعلوم مُطابِقٌ له، فتعلُّق علمه تعالى بوجود شيء يستلزمُ وجودَه بنحوٍ من استلزام المُسبَّب للسبب، لا عكسه...، وليس تعلُّق الإرادة متفرِّعاً على تعلُّق العلم، بل الأمر بالعكس»[106].

وصرَّح رمضان أفندي (ت 979) بأنّ الصَّرْف المذكور في قول التفتازاني: «أنّ صَرْفَ العبد قدرتَه وإرادتَه إلى الفعل كسبٌ» هو قَصْدُ القلب، ثم قال: «وهو من الأمور اللاموجودة واللامعدومة، فلا يَرِدُ عليه أنّ الصَّرْفَ فعلٌ موجود، فيستند إلى الباري تعالى»[107].

ثانياً: كتب أصول الفقه المعتمدة عندهم إقراءً وتدريساً، والمتداولة بينهم بحثاً وتحريراً. ومن أبرزها: كتاب «التنقيح» لصدر الشريعة المحبوبي (ت 747)، فقد أَوْلى فيه هذه المسألة أهمّيّةً بالغة، وأفرد لها أربع مُقدِّمات، وقد عُني العلماء من بعده بهذا المبحث عنايةً خاصّة، فضلاً عن عنايتهم بالكتاب بوجه عام، وكتبوا عليه الحواشي والتعليقات في رسائل مُفرَدة.

وممَّن صنَّف حاشيةً أو تعليقةً على المقدِّمات الأربع: مُلّا سامسوني زاده (ت891) وله حاشيتان: «تعليقة» و«حاشية صغرى»، وخطيب زاده (ت901)، ومصلح الدين الكستلي (ت901) وله حاشيتان، وحاجي حسن زاده (ت911).

وبغضِّ النظر عن آراء هؤلاء المصنِّفين في تأييد رأي صدر الشريعة في القول بالاختيار كما هو مُلاحَظٌ في حاشية سامسوني زاده والكستلي أو في معارضته والرَّدِّ عليه كما هو مُلاحَظٌ في حاشية خطيب زاده، فإنه يمكننا القول: إنّ هذه التحريرات والتدقيقات تأييداً ومعارضةً قد وقعت في النصف الثاني من القرن التاسع[108] كانت عاملًا مهمّاً في تقرير الأقوال في المسألة، وتحرير محالِّ النِّزاع بين أصحابها، وتوجيه الأدلة والاعتراضات والأجوبة، وهو ما يسَّر للعلماء العثمانيّين بحثَها في القرن العاشر، وهيّأ لهم أُسُساً متينة يَبنُون عليها رأيهم فيها.

فعلى الرغم من أنّ خطيب زاده لم يَرتَضِ رأي صدر الشريعة في المسألة واعترض عليه في مواضع،

(106) الكستلي، *حاشية على شرح العقائد*، تحقيق: مرعي حسن الرشيد، (تركيا: دار نور الصباح، 2012م)، ص391.

(107) رمضان أفندي، *حاشية على شرح العقائد*، تحقيق مرعي حسن الرشيد، (تركيا: دار نور الصباح، 2012م)، ص395.

(108) يُعرَف ذلك من مقدمات هذه الحواشي، حيث يُذكر فيها امتثالُ أمر السلطان محمد الفاتح بتأليفها أو إهداؤُها إليه، سوى الحاشية الصغرى لملّا سامسوني زاده، فإنها تخلو من مقدِّمة أصلاً. وقد تولّى السلطان محمد الفاتح الحكم سنة 855 حتى وفاته سنة 886، فيكون تصنيف هذه الرسائل في هذه المدّة.

فإنّ حاشيته مشتملة على نصوص مهمّة في تأييد رأي صدر الشريعة، وهو مذهب الماتريدية، ومنها ما نقله عن السمرقنديّ في «شرح الصحائف»، وإنْ كان رفضه بقوله: «ولا يخفى على المُنصِف أنه لا يشفي العليل، ولا يروي الغليل...»، وقال بإثره: «فعُلم ممّا قرَّرناه أنّ المذهب المنصور في هذا المقام هو مذهب الأشاعرة الذي هو الدين القويم، والصراط المستقيم، يُحيي العقول عن مهلكتها، ويَهْديها لتفويض الأمور إلى مدبّرها ومالكها»(109).

وفي المقابل نجد التصريح باسم الماتريدية عند مُلّا سامسوني زاده في «تعليقته» على المقدِّمات الأربع(110) -مع تصريحه في الموضع الأول منها بانتسابه إليهم بقوله: «أصحابنا الماتريدية»- وفي «حاشيته الصغرى»(111)، وعند حاجي حسن زاه في «حاشيته»(112)، ويناقش الكستلي في مواضع كثيرة من «حاشيته الصغرى» ما أورده التفتازاني في تعقُّب صدر الشريعة في «التنقيح»، ويَرُدُّ اعتراضاته عليه، مُصرِّحاً في موضعين متقاربين بأنّ الحقَّ هو التوسُّط بين الجبر والقدر(113).

ثالثاً: الدافع الاجتماعيّ، فإنه من غير المُستَبعَد قيامُ جماعاتٍ من الناس في تلك العصور كانت تستندُ إلى القول بالجبر إلى تسويغ المعاصي، ثم تتَّخذُه ذريعةً إلى إسقاط التكاليف بالكُلّيّة. وهذا القول مُتفرّعٍ في الحقيقة على الجبر المَحْض، لا على الجبر المتوسِّط الذي ذهب إليه المتأخرون من الأشاعرة، ومع ذلك فإنّ نفيَ الجبر على جميع مراتبه يكون أبلغَ في ردِّه، وأقوى في تجنُّبه.

ولعلّ ما ورد في أوائل الحواشي المؤلَّفة على المقدمات الأربع من أمر السلطان محمد الفاتح بتأليف هذه الرسائل أو إهداؤها إليه ما يُشير إلى هذا الدافع الاجتماعيّ. وأوضح من ذلك ما ورد في صدر جواب أبي السعود في «فتوى القضاء والقدر»، حيث افتتحها بحكمه على الشخص القائل بالجبر -يعني: الجبر المَحْض- المُتذرّع به إلى المعاصي بأنه زنديقٌ يجبُ قتلُه، ثم يذكر أنه صاحبُ اعتقاد باطل يجبُ دعوتُه إلى التوبة. وهذه الأحكام والأوصاف تدلُّ على أنّ للمسألة واقعاً اجتماعيّاً، ولعلّه كان ممتدّاً في جماعاتٍ من الناس أو آخِذاً في الامتداد، حتى احتيج إلى توجيه السؤال عنه إلى مفتي الدولة العثمانية، وكتابة الأخير جواباً مُطوَّلاً له، مع حَسْم وبَتّ.

---

(109) خطيب زاده، *حاشية على المقدمات الأربع*، تحقيق مصطفى بورصبغا، جوشكون بورضبغا، في: مجلة تحقيق، 4/ 2، 2021م، ص327.

(110) سامسوني زاده، *تعليقة على المقدمات الأربع*، تحقيق حسن أُوزَر، في: مجلة تحقيق، 1/ 1، 2018م، ص186، 189، 190.

(111) سامسوني زاده، *الحاشية الصغرى على المقدمات الأربع*، تحقيق شعلة كُولْدُو، في: مجلة بحوث الحقوق الإسلامية، 34، 2019م، ص485.

(112) حاجي حسن زاده، *حاشية على المقدمات الأربع*، (تحقيق مصطفى بلال أوزترك، مجلة تصوُّر، 7/ 1، 2021م)، ص949، 951.

(113) الكستلي، *حاشية على المقدمات الأربع*، تحقيق مصطفى بلال أوزترك، في: مجلة قدر، 18/ 2، 2020م، ص720.

وكأنّ في بعض الرسائل المُفرَدة في مسألة الجبر والقدر في القرن العاشر ما يُلمِحُ إلى هذا الدافع، فقد أورد ابنُ كمال باشا أشعاراً بالفارسيّة لعمر الخيّام (ت 515)، فيها القول بحَتْميّة وقوع المعصية من العبد لعِلم الله الأزليّ بها[114]، وأخرى لجلال الدين الرُّوميّ (ت 670) وحافظ شيرازي (ت 792) تُوهِمُ الجبر إيهاماً شديداً أو تدلُّ عليه دلالةً صريحة[115]، وانتقدها كلَّها. ووافقه على ردِّ أبيات الخيّام المشار إليها آنفاً: بهاء الدين زاده[116]. وإيرادُ هذه الأبيات وانتقادُها في رسالة كلاميّة يدلُّ على أنّ المسألة لم تكن محدودةً بأهل الاختصاص الدقيق، بل كانت مطروقةً في أروقةٍ يتقاطع فيها الأدب بالتصوُّف والفلسفة، وهو ما يجعلُ لها ظلالاً وآثاراً اجتماعيّةً.

ومما يُلمِحُ إلى هذا الدافع أنّ طاشكبري زاده -وقد أفرد رسالةً في القضاء والقدر كما سبق- لـمّا بلغ هذا المبحث في كتابه «المعالم في الكلام»، لم يكتفِ بالصفحات الأربع التي خصَّصها له، بل أتبعها بـ«خاتمة» في صفحة، وصف فيها الجبر بالهاوية، وبأنه «يهدم أساس الشرع، لأنّ مداره على التكليف»[117].

وليس المقصود من وجود دافع اجتماعيّ للأخذ بأحد الآراء في مسألة كلاميّة: أنّ العلماء كانوا ينظرون إلى الأمور الاجتماعية عند بيان أحكام تلك المسائل، فهذا واردٌ في الفروع الفقهيّة، لأنها تابعةٌ لتشريع مُشرِّعها الذي ربط كثيراً منها بمصالح العباد، وخصوصاً في أبواب المعاملات، فكان للجانب الاجتماعيّ أثرٌ ظاهر فيها، بخلاف المسائل الكلاميّة، لأنها تابعةٌ لحقائقها على ما هي عليه في نفسها، فلم يكن للجانب الاجتماعيّ أثرٌ فيها، وإنما المقصود أنه عند تعدُّد الآراء في المسألة نفسها يُلاحَظُ على أحد هذه الآراء ترتُّبُ بعض الآثار الاجتماعية المنافية للنصوص النقلية الواردة في تلك المسألة، كالآيات المصرِّحة بتكليف الإنسان حقيقةً، وتحميله مسؤولية أفعاله، وترتيب الثواب والعقاب عليها، ويُلاحَظُ على رأي آخرَ ترتُّبُ آثارٍ اجتماعية أخرى موافقةٍ لتلك النصوص النقليّة، والحالُ أنّ هذه المسألة ليست عقليّةً مَحْضةً بحيث ينبغي أن يكون لها حكمٌ في نفس الأمر، تبعاً لحقيقة الإله وماهيّة الإنسان، بل هي في جانبٍ منها مسألةٌ عقلية، وهو انفراده تعالى بالخلق، وفي جانبٍ آخرَ مسألةٌ نقلية، يُرجَعُ فيها إلى ما أخبرت به النصوص عمّا أجرى الله تعالى به العادة، ومن هنا كانت الآثار الاجتماعية المُنسَجِمة مع تلك النصوص مَرْعيّةً من جهة، ومطلوبةً من جهة أخرى، وكان الرأيُ العلميّ المُتَّسِقُ معها مُرجَّحاً على غيره من الآراء.

---

(114) انظر: ابن كمال باشا، رسالة في تحقيق الجبر والقدر، 5/ 216.

(115) السابق، 5/ 240، 257.

(116) السابق، ص48.

(117) طاشكبري زاده، المعالم في الكلام، ص346-345.

خاتمة

تمثل الرأي السائد بين علماء الدولة العثمانية في القرن العاشر الهجري في إثبات اختيار الإنسان في أفعاله التكليفيّة، وتحميله المسؤوليّة فيها، ورفضُ القول بالجبر، سواء كان جبراً مَحْضاً كما هو قول الجبريّة أو جبراً متوسِّطاً كما هو قول متأخِّري الأشاعرة. وقد كان لهم مسلكان مختلفان في تقرير هذا الرأي: مسلك يَغلِبُ عليه البحثُ الكلاميّ، وقد سار عليه ابن كمال باشا وطاشكبري زاده وأبو السعود أفندي، ومسلك يَغلِبُ عليه البحثُ التصوُّفي الفلسفيّ، وقد سار عليه بهاء الدين زاده وبالي أفندي صوفْيَوي.

وهذا الرأي الذي ارتَضَوه وإن كان يبدو لأول وَهْلةٍ غير مُتَّسِق مع السِّمات العامة للفِكر الكلاميّ عند علماء الدولة العثمانية، وهي التأثُّر بمتأخِّري الأشعريّة المشارقة، والانفتاح على الفلسفة المشّائيّة، والتأثُّر بالتصوُّف الفسلفيّ؛ إذ هي أوفَقُ بالجبر منها بالاختيار، إلا أنه إذا قُرِئ في سياق أسبابه العلميّة ظهر واضحاً مفهوماً، وأهمّ هذه الأسباب: كتب العقائد وأصول الفقه التي كانت متداولةً بينهم بالتقرير والتحرير، والدافع الاجتماعيّ الذي اقتضى من أهل العلم موقفاً صارماً في نفي الجبر الذي كان يُتّخَذُ ذريعةً لتسويغ المعاصي وإسقاط التكاليف.

وكذلك يتّسِقُ هذا الرأي مع مرحلة الاهتمام بمذهب الماتريديّة التي ظهرت بين المتكلِّمين العثمانيِّين في القرن العاشر، وازدادت وضوحاً في القرون التالية، وإن كنا لا نستطيعُ الجزمَ هنا بما إذا كان هذا التطوُّر العلميّ في تاريخ علم الكلام أحدَ العوامل في قولهم بإثبات الاختيار للإنسان على وَفْقِ مذهب الماتريديّة، أم كان قولُهم بإثبات الاختيار أحدَ العوامل في حصول هذا التطوُّر وبَدْء هذه المرحلة، أم أنّ لكلِّ واحد من الأمرين أسبابَه الخاصّة، وتوافَقَ وقوعهما جميعاً في القرن العاشر، والجزم بأحد هذه الاحتمالات الثلاثة يحتاج إلى دراسة خاصة. وعلى كلّ حال، فالانسجام والاتِّساق بين هذين الأمرين مما يمكن ملاحظتُه بوضوح.

وبناءً على ما سبق، يمكن القول: إنّ الاتجاه الكلاميّ عند العثمانيّين كانت له استقلاليّتُه الفِكرية، فعلى الرغم من تأثُّره ببعض المدارس الكلاميّة السُّنّيّة، وبعض الاتجاهات الفلسفيّة، كان للمتكلِّمين العثمانيّين آراؤهم المخالفة لتلك المدارس والاتجاهات، كما هو الحال في مسألة الجبر والقدر. وكذلك كان الاتجاه الكلاميّ عند العثمانيّين مُنفَتِحاً في المسألة الواحدة على عدّة أقوال، ومُتّسِعاً فيها لعدّة مسالك، كما هو الحال في مسألة الجبر والقدر أيضاً.

المصادر

ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان، *رسالة في تحقيق الجبر والقدر*، ضمن مجموع *رسائل ابن كمال باشا*، دار اللباب، إسطنبول، 2018م.

أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، فتوى القضاء والقدر، نسخة خطية، المكتبة السليمانية، مجموعة حاجي محمود أفندي، برقم 1956، الأوراق 11ب-13ب.

الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول، *دستور العلماء* أو *جامع العلوم في اصطلاحات الفنون*، تعريب حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، بشرح السيد الشريف وحاشية حسن جلبي والسيالكوتي، مطبعة السعادة، القاهرة.

بالي أفندي صوفيوي، *رسالة القضاء والقدر*، تحقيق د. خديجة آرباكوش، مجلة جامعة مرمرة كلية الإلهيات، المجلد 30، العدد 1، 2006م.

بهاء الدين زاده، محيي الدين محمد بن بهاء الدين، *رسالة القضاء والقدر*، تحقيق شمس الدين طاجار، رسالة ماجستير في جامعة صقاريا، 2022م.

التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح العقائد، تحقيق كلود سلامة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1974م.

البياضي، كمال الدين أحمد بن حسن، *إشارات المرام من عبارات الإمام*، تحقيق يوسف عبد الرزاق، تحقيق يوسف عبد الرزاق، القاهرة.

حاجي حسن زاده، *حاشية على المقدمات الأربع*، تحقيق مصطفى بلال أوزترك، مجلة تصوُّر، مجلد 7، عدد 1، 2021م.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله المعروف بكاتب جلبي، *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م.

حمزة البكري، تقديم منظومة عقود العقائد لإمام زاده، تحقيق محمد عثمان دوغان، دار الفتح،

عمّان، 2019م.

خطيب زاده، محيي الدين محمد بن إبراهيم الرومي، حاشية على المقدمات الأربع، تحقيق مصطفى بورصبغا، جوشكون بورضبغا، مجلة تحقيق، مجلد 4، عدد 2، 2021م.

الخيالي، أحمد بن موسى، حاشية على شرح العقائد، ضمن المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية، تحقيق مرعي حسن الرشيد، دار نور الصباح، تركيا، 2012م.

الخيالي، أحمد بن موسى، شرح القصيدة النونية، تحقيق عبد النصير المليباري، مكتبة وهبة، القاهرة، 2008م.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، إيران.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987م.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، لوامع البينات في الأسماء والصفات، تصحيح محمد بدر الدين النعساني، المطبعة الشرفية، القاهرة، 1323هـ.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، معالم أصول الدين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000م.

رمضان أفندي، رمضان بن محمد، حاشية على شرح العقائد، ضمن المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية، تحقيق مرعي حسن الرشيد، دار نور الصباح، تركيا، 2012م.

سامسوني زاده، حسن بن عبد الصمد، *الحاشية الصغرى على المقدمات الأربع*، تحقيق شعلة كُولْدُو، مجلة بحوث الحقوق الإسلامية، عدد 34، تركيا، 2019م.

سامسوني زاده، حسن بن عبد الصمد، *تعليقة على المقدمات الأربع*، تحقيق حسن أُوزَر، مجلة تحقيق، مجلد 1، عدد 1، 2018م.

السنوسي، محمد بن يوسف، *شرح العقيدة الكبرى*، تحقيق أنس الشرفاوي، دار التقوى، دمشق، 2019م.

السنوسي، محمد بن يوسف، *شرح العقيدة الوسطى*، تحقيق أنس الشرفاوي، دار التقوى، دمشق، 2019م.

السنوسي، محمد بن يوسف، *شرح المقدمات*، تحقيق أنس الشرفاوي، دار التقوى، دمشق، 2019م.

السيد الشريف، علي بن محمد الجرجاني، *التعريفات*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.

طاشكبري زاده، أحمد بن مصطفى، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت.

طاشكبري زاده، أحمد بن مصطفى، المعالم في الكلام، تحقيق أحمد سروري، رسالة دكتوراه في جامعة مرمرة، 2011م.

طاشكبري زاده، أحمد بن مصطفى، *مفتاح السعادة ومصباح السيادة*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.

طاشكبري زاده، عصام الدين أحمد بن مصطفى، *رسالة القضاء والقدر*، تحقيق محمد زاهد جول، منشورات الجمل، ألمانيا، 2008م.

الكستلي، مصلح الدين مصطفى بن محمد الرومي، *الحاشية الصغرى على المقدمات الأربع*، تحقيق مصطفى بلال أوزترك، مجلة قدر، مجلد 18، عدد 2، 2020م.

الكستلي، مصلح الدين مصطفى بن محمد الرومي، *حاشية على شرح العقائد*، ضمن *المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية*، تحقيق مرعي حسن الرشيد، دار نور الصباح، تركيا، 2012م.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، *الكليّات*، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

الكوثري، محمد زاهد بن الحسن، *الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار*، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

المذاري، إبراهيم بن مصطفى الحلبي، *اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد*، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، 1939م.

Arabic reference

Ibn Kamāl Bāshā, Aḥmad ibn Sulaymān, Risālat fī taḥqīq al-Jabr wa-al-qadar, ḍimna Majmūʿ Rasā'il Ibn Kamāl Bāshā, Dār al-Lubāb, Isṭanbūl, 2018.

Abū al-Saʿūd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muṣṭafá al-ʿImādī, Irshād al-ʿaql al-salīm ilá mazāyā al-Kitāb al-Karīm, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, Bayrūt.

Abū al-Saʿūd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muṣṭafá al-ʿImādī, fatwá al-qaḍā' wa-al-qadar, nuskhah khaṭṭīyah, al-Maktabah al-Sulaymānīyah, majmūʿah Ḥājjī Maḥmūd Afandī, bi-raqm 1956, al-awrāq 11b-13b.

Al-Aḥmad nkry, al-Qāḍī ʿAbd al-Nabī ibn ʿAbd al-Rasūl, Dustūr al-ʿulamā' aw Jāmiʿ al-ʿUlūm fī iṣṭilāḥāt al-Funūn, Ed: Ḥasan Hānī Faḥṣ, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 2000.

Al-Ījī, ʿAḍud al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad, al-mawāqif, bi-sharḥ al-Sayyid al-Sharīf wa-ḥāshiyat Ḥasan Jalabī wālsyālkwty, Maṭbaʿat al-Saʿādah, al-Qāhirah.

Bālī Afandī ṣwfywy, Risālat al-qaḍā' wa-al-qadar, Ed: Khadījah ārbākwsh, Majallat Jāmiʿat mrmrh Kullīyat al-Ilāhīyāt, al-mujallad 30, al-ʿadad 1, 2006.

Bahā' al-Dīn Zādah, Muḥyī al-Dīn Muḥammad ibn Bahā' al-Dīn, Risālat al-qaḍā' wa-al-qadar, Ed: Shams al-Dīn ṭājār, Risālat mājistīr fī Jāmiʿat ṣqāryā, 2022.

Al-Taftāzānī, Masʿūd ibn ʿUmar, sharḥ al-ʿaqā'id, Ed: Klūd Salāmah, Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfah, Dimashq, 1974.

Al-Bayyāḍī, Kamāl al-Dīn Aḥmad ibn Ḥasan, Ishārāt al-marām min ʿIbārāt al-Imām, ED: Yūsuf ʿAbd al-Razzāq, Ed: Yūsuf ʿAbd al-Razzāq, al-Qāhirah.

Ḥājjī Ḥasan Zādah, Ḥāshiyat ʿalá al-muqaddimāt al-arbaʿ, Ed: Muṣṭafá Bilāl awztrk, Majallat tṣwwur, V 7, Issue1, 2021.

Ḥājjī Khalīfah, Muṣṭafá ibn ʿAbd Allāh al-maʿrūf bi-Kātib Jalabī, Kashf al-ẓunūn ʿan

asāmī al-Kutub wa-al-Funūn, Maktabat al-Muthanná, Baghdād, 1941.

Ḥamzah al-Bakrī, taqdīm manẓūmat ʿUqūd al-ʿaqāʼid li-Imām Zādah, taḥqīq Muḥammad ʿUthmān Dūghān, Dār al-Fatḥ, ʿAmmān, 2019.

Khaṭīb Zādah, Muḥyī al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Rūmī, Ḥāshiyat ʿalá al-muqaddimāt al-arbaʿ, Ed: Muṣṭafá bwrṣbghā, jwshkwn bwrḍbghā, Majallat taḥqīq, V 4, Issue 2, 2021.

Al-Khayālī, Aḥmad ibn Mūsá, Ḥāshiyat ʿalá sharḥ al-ʿaqāʼid, ḍimna al-Majmūʿah al-sanīyah ʿalá sharḥ al-ʿaqāʼid al-Nasafīyah, Ed: Marʿī Ḥasan al-Rashīd, Dār Nūr al-Ṣabāḥ, Turkiyā, 2012.

Al-Khayālī, Aḥmad ibn Mūsá, sharḥ al-qaṣīdah al-nūnīyah, Ed: ʿAbd al-Naṣīr al-Malībārī, Maktabat Wahbah, al-Qāhirah, 2008.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar, al-mabāḥith al-mashriqīyah fī ʿilm al-Ilāhīyāt wa-al-ṭabīʿīyāt, Īrān.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar, al-maṭālib al-ʿĀlīyah min al-ʿIlm al-ilāhī, Ed: Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Bayrūt, 1987.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar, Lawāmiʿ al-bayyināt fī al-asmāʼ wa-al-ṣifāt, Ed: Muḥammad Badr al-Dīn al-Naʿsānī, al-Maṭbaʿah al-Sharafīyah, al-Qāhirah, 1323.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar, Maʿālim uṣūl al-Dīn, Ed: Ṭāhā ʿAbd al-Raʼūf Saʿd, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Bayrūt.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar, Mafātīḥ al-ghayb, Dār Iḥyāʼ al-Turāth al-ʿArabī, Bayrūt, 2000.

Ramaḍān Afandī, Ramaḍān ibn Muḥammad, Ḥāshiyat ʿalá sharḥ al-ʿaqāʼid, ḍimna al-Majmūʿah al-sanīyah ʿalá sharḥ al-ʿaqāʼid al-Nasafīyah, Ed: Marʿī Ḥasan al-Rashīd, Dār Nūr al-Ṣabāḥ, Turkiyā, 2012.

Sāmswny Zādah, Ḥasan ibn ʿAbd al-Ṣamad, al-Ḥāshiyah al-ṣughrá ʿalá al-muqaddimāt al-arbaʿ, Ed: Shuʿlah küldū, Majallat Buḥūth al-Ḥuqūq al-Islāmīyah, Issue 34, Turkiyā, 2019.

Sāmswny Zādah, Ḥasan ibn ʿAbd al-Ṣamad, Taʿlīqah ʿalá al-muqaddimāt al-arbaʿ, taḥqīq Ḥasan ūzar, Majallat taḥqīq, v 1, Issue1, 2018.

Al-Sanūsī, Muḥammad ibn Yūsuf, sharḥ al-ʿaqīdah al-Kubrá, Ed: Anas al-Sharafāwī, Dār al-Taqwá, Dimashq, 2019.

Al-Sanūsī, Muḥammad ibn Yūsuf, sharḥ al-ʿaqīdah al-Wusṭá, Ed: Anas al-Sharafāwī, Dār al-Taqwá, Dimashq, 2019.

Al-Sanūsī, Muḥammad ibn Yūsuf, sharḥ al-muqaddimāt, Ed: Anas al-Sharafāwī, Dār al-Taqwá, Dimashq, 2019.

Al-Sayyid al-Sharīf, ʿAlī ibn Muḥammad al-Jurjānī, altʿryfāt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 1983.

Ṭāshkubrī Zādah, Aḥmad ibn Muṣṭafá, al-Shaqā'iq al-Nuʿmānīyah fī ʿulamā' al-dawlah al-ʿUthmānīyah, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Bayrūt.

Ṭāshkubrī Zādah, Aḥmad ibn Muṣṭafá, al-Maʿālim fī al-kalām, Ed: Aḥmad Surūrī, Risālat duktūrāh fī Jāmiʿat mrmrh, 2011.

Ṭāshkubrī Zādah, Aḥmad ibn Muṣṭafá, Miftāḥ al-Saʿādah wa-miṣbāḥ al-siyādah, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 1985.

Ṭāshkubrī Zādah, ʿIṣām al-Dīn Aḥmad ibn Muṣṭafá, Risālat al-qaḍā' wa-al-qadar, Ed: Muḥammad Zāhid Jūl, Manshūrāt al-Jamal, Almāniyā, 2008.

Alkstly, Muṣliḥ al-Dīn Muṣṭafá ibn Muḥammad al-Rūmī, al-Ḥāshiyah al-ṣughrá ʿalá al-muqaddimāt al-arbaʿ, Ed:Muṣṭafá Bilāl awztrk, Majallat qadr, V 18, Issue2, 2020.

Alkstly, Muṣliḥ al-Dīn Muṣṭafá ibn Muḥammad al-Rūmī, Ḥāshiyat ʿalá sharḥ al-ʿaqā'id, ḍimna al-Majmūʿah al-sanīyah ʿalá sharḥ al-ʿaqā'id al-Nasafīyah, Ed: Marʿī Ḥasan al-

Rashīd, Dār Nūr al-Ṣabāḥ, Turkiyā, 2012.

Al-Kaffawī, Abū al-Baqā' Ayyūb ibn Mūsá al-Ḥusaynī, alklyyāt, Ed: ʿAdnān Darwīsh wa-Muḥammad al-Miṣrī, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt.

Al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid ibn al-Ḥasan, al-Istibṣār fī al-taḥadduth ʿan al-Jabr wa-al-ikhtiyār, al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth, al-Qāhirah.

Almdhāry, Ibrāhīm ibn Muṣṭafá al-Ḥalabī, al-Lumʿah fī taḥqīq Mabāḥith al-wujūd wālḥdwth wa-al-qadar w'fʿāl al-ʿibād, Ed: Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, Maṭbaʿat al-anwār, al-Qāhirah, 1939.